

LA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Luis Miguel Arroyo Arrayás. Universidad de Huelva.

Resumen. El presente texto aborda la novedad que supone el pensamiento dialógico en la tradición filosófica occidental: entender el ser no como objeto del pensamiento, sino el ser como relación. Después de esbozar los precedentes de la antropología dialógica, se expone el pensamiento de los autores fundamentales de esta corriente filosófica y, finalmente, se desarrolla su novedad.

Abstract. This article deal with the dialogical thinking as a new approach in the occidental philosophical tradition: the question is to understand the being not as object of thinking, but as relationship. After to drawn the origins of the dialogical anthropology, we explain the thinking of the main authors of this philosophy and, finally, we go deeper in its newness.

La antropología dialógica está indisolublemente unida –y desde luego con toda justicia– a la filosofía de Martin Buber: ciertamente, las palabras claves en la obra de Buber son *diálogo y relación*. Para el más importante pensador judío –sin duda un verdadero puente intelectual entre Occidente y Oriente, nacido en Viena en 1878– el diálogo y la relación constituyen al ser humano como tal. Según Buber, es diálogo lo que acontece en cada hora concreta de la vida humana; únicamente es necesario que el hombre sea capaz de escuchar la palabra que a él se le dirige y responder a la misma.

Esta forma de abordar la realidad humana supone una novedad en la tradición filosófica occidental, una novedad consistente en desplazar el acento desde el ser, considerado como un *objeto* sobre el que se discurre y se habla, al ser, considerado como *otro que se hace presente ante mí*, que me habla y al que hablo. No es que el otro no pueda ser considerado como un objeto de mi observación y experimentación, sobre el que yo emito un juicio; sólo que entonces ya no es más el otro que viene a mi presencia en la totalidad de su ser, sino una parte objetiva de la totalidad; ya no es más la relación y el encuentro entre Yo y Tú lo que acontece, sino la experiencia que Yo tengo de un Ello. Por eso, el *leitmotiv* del pensamiento dialógico es, como se ha dicho, el ser entendido como «pura presencialidad», «el ser como relación»¹.

1. Precedentes de la antropología dialógica.

Sin embargo, el principio dialógico no es una intuición única y originaria de Buber. El mismo se ocupó de pergeñar una sucinta historia de dicha intuición en unas breves páginas tituladas *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips (Para una historia del principio dialógico)*². Afirma ahí el autor que en todos los tiempos se ha vislumbrado ese presentimiento de que el hombre se revela como hombre precisamente por la relación con el otro.

El presentimiento se encuentra ya formulado explícitamente, aunque de forma puramente intuitiva, en una carta de Fr. H. Jacobi. De forma mucho más reflexiva, pero limitada a la concepción que el idealismo tiene de la conciencia, encontramos también en J. G. Fichte la idea de la necesidad que tiene el Yo de un Tú para llegar a su propia autoconciencia³.

Pero donde por primera vez aparece la relación entre el Yo y el Tú como una tesis filosófica fundamental es en L. Feuerbach. En efecto, en su propuesta para una

¹ Cfr. B. Casper, *Das dialogische Denken*, Herder, Freiburg i. B., 1967, págs. 278ss.

² M. Buber, "Zur Geschichte des dialogischen Prinzips", en *Das dialogische Prinzip*, L. Schneider, Gerlingen, 1992, págs. 301ss.

³ Un desarrollo de esta perspectiva lo puede encontrar el lector en J. Manzana, *Lo absoluto necesario en la existencia humana*, Fundación E. Mounier, Madrid, 2003.

filosofía del futuro -en un contexto de rebelión contra el idealismo hegeliano y desde la reducción antropológica de la teología operada por Feuerbach- incorpora éste a la razón filosófica el elemento no-filosófico, lo que Feuerbach llama el *principio del corazón*. El principio del corazón conduce a la afirmación de que esa deseada y buscada *filosofía del futuro* «reposa en la *verdad del amor*, en la verdad del sentimiento» como condición de acceso al hombre real. El amor se convierte así objetivamente en el criterio del ser y subjetivamente en el criterio de la verdad: «Si la vieja filosofía decía: *lo que no es pensado, no es*; la *nueva* filosofía, por el contrario, dice: lo que no es amado *ni puede ser amado, no es* (...) Pero no sólo objetiva, sino también subjetivamente es el amor el criterio del ser -el criterio de la verdad y de la realidad. *Donde no hay amor, no hay tampoco verdad*. Y sólo es algo lo que algo ama -no ser y no amar son idénticos». De ahí que la nueva filosofía convierta al objeto del corazón, al objeto del amor -al hombre- en su objeto esencial; pero no al hombre abstracto del puro pensamiento, sino al hombre real, que incorpora el corazón a la razón. Desde esta perspectiva del amor, la existencia humana es siempre *coexistencia*: «El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La *esencia* del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*, una unidad que empero no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú». «La *soledad* es *finitud* y *limitación*; la *comunidad* es *libertad* e *infinitud*. El hombre *para sí* es el hombre (en el sentido usual); el hombre con el hombre, *la unidad del Yo y el Tú*, es Dios»⁴. El entusiasmo de Feuerbach por la existencia relacional le hace proclamar el *dogma fundamental* de su credo, el *antropoteísmo*: «el hombre es el Dios del hombre». La gloria del hombre no viene de lo alto, sino que se eleva desde el humus que nos constituye como hombres en el amor.

La intuición de Feuerbach -que él no desarrolló- fue recogida, aunque de forma crítica, por Buber, quien llega a afirmar de aquél: «A mí mismo me proporcionó en mi juventud el estímulo definitivo»⁵. En efecto, Buber cree que Feuerbach representa una de las dos líneas frustradas del pensamiento dialógico, en cuanto que, desde sus presupuestos ateos y por la reducción antropológica de la teología, Feuerbach convierte la relación del Yo y el Tú en una «construcción pseudomística», en la que dicha relación humana es elevada a la categoría de lo divino, con lo que pierde su contenido de humanidad real y al mismo tiempo cierra, por su significado ateo, cualquier posibilidad de un encuentro con Dios.

La otra línea frustrada es la representada por S. Kierkegaard, quien con su acentuación y valoración del carácter de *ser único* del ser humano, dificulta, por un lado, la relación humana; y, por otro, al acentuar la separación abismal existente entre Dios y el hombre (por la que nunca lo finito puede acceder a lo infinito), dificulta la relación entre Dios y el hombre. En consecuencia -concluye Buber de estas dos líneas- el principio de relación entre el Yo y el Tú queda amenazado, «se trate tanto de un ateísmo pseudomístico como de una piedad teísta entendida casi monádicamente»⁶.

2. Los clásicos de la antropología dialógica.

La frustración de la auténtica relación en estos dos modelos de pensamiento exigía, para ser superada, un nuevo planteamiento. Este surgió -y precisamente de forma simultánea- en varios autores que podemos considerar como los *clásicos* de la filosofía dialógica: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner y el mismo Martin Buber.

Franz Rosenzweig terminó de escribir su obra fundamental, *La Estrella de la*

⁴ L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*. Trad. de E. Subirats, Labor, Barcelona, 1976, págs. 89s. y 109s.

⁵ M. Buber, *¿Qué es el hombre?* Trad. de E. Imaz, F.C.E., Madrid, 1979, p. 58. Sobre la relación entre Feuerbach y la filosofía dialógica puede consultarse L. M. Arroyo, «La religión, ¿monólogo o diálogo? La antropología integral de Feuerbach frente a la tradición personalista», en A. Veríssimo (ed.), *O homem integral. Antropologia e utopia em L. Feuerbach*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001, págs. 191-214.

⁶ M. Buber, «Zur Geschichte des dialogischen Prinzips», op. cit., págs. 303s.

Redención, en 1919. En ella, desde la tradición bíblica, su autor concibe el Tú como el esencialmente ser-interpelado. Ahora bien, el origen de esta interpelación está en Dios, interpelación que Rosenzweig ejemplifica en la llamada de Dios a Adán: «¿Dónde estás?». Con esa pregunta Dios inaugura el diálogo entre Él y el hombre, y posibilita todo diálogo: «¿Dónde estás? No es sino la pregunta por el Tú... Pero ella le basta al Yo para descubrirse a sí mismo. No necesita ver al Tú. Al preguntar por él, con el dónde que figura en la pregunta da testimonio de que cree en la existencia del Tú aun cuando no se haya éste presentado ante sus ojos, y así se expresa como Yo y se dirige a sí mismo la palabra como Yo. *Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del Tú preguntando por el dónde del Tú*»⁷.

El mismo año en que Rosenzweig escribió su obra, Ferdinand Ebner, un maestro de escuela austriaco, terminaba sus *Fragmentos pneumatológicos*, que luego incluyó en su libro *La Palabra y las Realidades espirituales*. Ebner, al igual que Feuerbach y Kierkegaard, quiere superar el idealismo e introducir en la filosofía otro principio; pero, a diferencia de Feuerbach, no cree que ese principio deba buscarse en el materialismo, sino justamente en la vida espiritual del hombre. Expresión de esa vida espiritual es el hecho del lenguaje, en el que Ebner descubre el carácter esencialmente dialógico del ser humano: «¿Cuál es entonces la índole propia del yo auténtico? La cosa es bien sencilla: su existencia no radica en su relación consigo mismo, sino... en su relación con el tú... No existe en absoluto ningún yo fuera de esa relación... El yo y el tú, esas son las realidades espirituales de la vida. Desarrollar sus consecuencias y las consecuencias del conocimiento de que el yo sólo existe en relación con el tú y no fuera de esa relación, significa poner ante una nueva tarea a la filosofía... La solución de esto significa también en sí el suicidio de la filosofía. Porque la penetración en las realidades espirituales de la vida debe significar nada menos que el fin del idealismo. Pues de éste vive toda filosofía, bien confiese profesarlo o bien lo combata»⁸.

El pensamiento sobre Dios forma parte de la filosofía, pero en ella el yo que piensa convierte a Dios en un *objeto* de su pensamiento; no hay ahí relación sino especulación. Por eso afirma Ebner que, si se quiere superar la mera especulación, hay que situarse en el ámbito de la relación personal, el único en el que es significativa cualquier afirmación sobre Dios: «El hombre no puede captar especulativamente el ser personal de Dios, sino sólo relacionándose personalmente con Él, como lo exige su vida espiritual y como lo exige el mismo Dios, es decir, haciéndolo el tú de su yo y ahí *eo ipso* queda fuera de juego todo especular y toda cavilación metafísica»⁹.

La relación Yo-tú se expresa en la palabra y también la relación del hombre con Dios se expresa en la palabra, esa palabra con la que el hombre invoca a Dios. Ante la experiencia de la fragilidad de su existencia, el hombre se dirige a sí mismo preguntas, habla consigo mismo en busca de sentido. Luego, necesita salir de su monólogo y compartir sus pensamientos y preguntas con otros hombres, y así el monólogo se convierte en diálogo. Pero ¿qué sucede si las respuestas compartidas no bastan en la búsqueda de sentido, si el diálogo resultante no es más que un diálogo de soledades? Sucede entonces que el hombre vuelve a su interioridad, bien para quedarse trágicamente en ella, bien para responder a la Palabra originaria de Dios y entrar en otro diálogo, el diálogo al que aspira su condición espiritual: el hombre «se aclara a sí mismo, entiende la indigencia de su existir y a sí mismo en esta indigencia sólo en "diálogo con Dios"»¹⁰.

Por este mismo tiempo está también Buber ocupado en pensamientos y preocupaciones semejantes, aunque según su propio testimonio, la cuestión del diálogo entre Dios y el hombre ya se la había planteado en su juventud desde su contacto

⁷ F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*. Trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, págs. 220s. Las cursivas son mías.

⁸ F. Ebner, *La Palabra y las Realidades Espirituales*. Trad. de J. M^a. Garrido, Caparrós, Madrid, 1995, págs. 25s.

⁹ Id., p. 176.

¹⁰ Id., p. 56.

con la tradición *hasídica*¹¹. Desde este contexto religioso su pensamiento sobre la relación se trasladó al ámbito del diálogo humano, al ámbito del encuentro comunitario. Así, sin conocer todavía las obras de Rosenzweig y de Ebner, escribió Buber su librito *Yo y Tú* (a finales de 1921, aunque publicado en 1923). «El libro me mostró, como hasta entonces ningún otro, de una forma increíblemente cercana, que en este nuestro tiempo hombres de diversa condición y tradición se habían encontrado en la búsqueda del bien oculto»¹².

Entre esos hombres de diversa tradición y condición cita el mismo Buber a varios autores del ámbito de la teología protestante, que recogieron y desarrollaron la intuición dialógica (entre ellos los más importantes fueron Friedrich Gogarten y Karl Barth). Del mundo católico Buber cita con justicia a Gabriel Marcel.

No hay en Marcel una obra dedicada exclusivamente al principio dialógico; no obstante, pensamientos ricos y sugerentes sobre el ser-relación del hombre, sobre su carácter de apertura, están por doquier en sus obras más importantes. Para empezar, Marcel, en la misma línea que los pensadores antes reseñados, rechaza la identificación exclusiva de la experiencia humana con la experiencia tal como es entendida en las ciencias positivas: además de la científica el hombre necesita y tiene experiencias de sentido, experiencias, por tanto, que no se dejan expresar con conceptos objetivistas, sino que necesitan de la comunicación personal y del encuentro. De ahí su concepción de la verdad no como algo abstracto o teórico, sino como *acontecimiento* que sucede en el ámbito del encuentro¹³.

Otra de las ideas que sitúan a Marcel en la órbita del pensamiento dialógico es el tema de la esperanza. La esperanza no consiste sólo en esperar *algo*, sino sobre todo en esperar en *alguien*: la esperanza es la espera de un Yo en Tú y con un Tú. Así, esperanza y amor son correlativos: «Amar a un ser es esperar de él algo indefinible e imprevisible y darle también, de alguna forma, el medio de responder a esta espera». Esperar y responder a la esperanza es la relación entre un Yo y un Tú, nunca entre un Yo y un Ello. Por eso, cuando el hombre espera en el Tú eterno, cuando la esperanza es «la respuesta de la criatura al Ser infinito, del que tiene la conciencia de que a Él le debe todo lo que ella es», entonces la esperanza se convierte en plegaria, en diálogo con ese Tú, y entonces «de algún modo me abismo ante el Tú absoluto, que, en su amor infinito, me ha hecho salir de la nada»¹⁴.

3. La novedad del principio dialógico frente a la tradición filosófica.

La pequeña historia del principio dialógico que se acaba de esbozar nos permite creer con fundamento que todos los filósofos que pensaron en esa clave tenían conciencia de estar desarrollando un pensamiento *diferente*, un pensamiento que se apartaba conscientemente de la gran tradición filosófica occidental. ¿En qué sentido es diferente el pensamiento dialógico?

Comenzaremos contestando a esta pregunta con una simplificación. A veces las simplificaciones tienen la virtud de decir de manera clara y sintética lo que sin duda es mucho más complejo.

Podríamos decir que, en su conjunto, la filosofía occidental ha perseguido el ideal de pensar *objetivamente*; es decir, el modelo filosófico ha consistido en el proceso por el que un *sujeto* piensa sobre un *objeto* con la pretensión de que ese *pensamiento objetivo* sea una doctrina de la realidad, un acercamiento lo más certero posible a la realidad. Pues bien, para empezar, la filosofía dialógica pretende otro modo de acercamiento a la realidad, un modo que ha sido descuidado por la tradición filosófica occidental: «Yo –declara Buber– no tengo una doctrina. Sólo

¹¹ El *hasidismo*, esa corriente religiosa, renovadora, fervorosa y vitalista del judaísmo centroeuropeo, resume su sabiduría en este sencillo aserto: «Además de ser hijos de Dios, nuestro mayor privilegio reside en ser hermanos el uno del otro». M. Buber, *Cuentos jasídicos*. Trad. de A. M^a. G. De Cantor, Paidós, Barcelona, 1993, págs. 15s.

¹² M. Buber, «Zur Geschichte des dialogischen Prinzips», op. cit., p. 309.

¹³ Cfr. F. Blázquez, *La filosofía de G. Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Encuentro, Madrid, 1988, *passim*.

¹⁴ G. Marcel, *Homo viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Aubier, Paris, 1963, págs. 66, 72 y 63 respectivamente. Cfr. M. Buber, «Zur Geschichte des dialogischen Prinzips», op. cit., p. 311.

muestro algo. Muestro realidad, muestro algo en la realidad, algo que no es visto o es poco visto. A quien me escucha lo tomo de la mano y lo conduzco a la ventana; abro la ventana de par en par y le muestro lo que está ahí, fuera. Yo no tengo una doctrina, pero conduzco al diálogo»¹⁵.

No es posible ser más claro y contundente acerca de la propia obra. La novedad de este pensamiento respecto de la filosofía tradicional de Occidente consiste en afirmar que la realidad es dialógica y que a la realidad se acerca el hombre no sólo a través del conocimiento de un objeto por parte de un sujeto, sino a través del diálogo. Para ello es necesario introducir en el pensamiento rigurosamente filosófico la «experiencia no filosófica... sin la cual la filosofía sería un pensamiento adecuado, pero no tendría nada que decir»¹⁶.

Así pues, la historia de la filosofía en Occidente puede ser resumida de manera simplificada diciendo que es la historia de un creciente anhelo de abstracción y objetivación del conocimiento, desde la Antigüedad cosmológica (en la que se empezó por intentar objetivar el mundo), pasando por la Edad Media teológica (en la que el objeto del pensamiento es Dios), hasta la Modernidad antropológica (en la que el hombre es el sujeto y el objeto del pensamiento). Para concebir toda la realidad el pensamiento occidental ha necesitado trascender lo concreto particular y elevarse a lo abstracto universal. Ese es el comienzo de la filosofía, la abstracción. En palabras del mismo Buber: «El filosofar comienza —y con ello recomienza siempre de nuevo la filosofía— cuando alguien trasciende decididamente su situación concreta; es decir, se inicia con un acto elemental de abstracción (...) Por abstracción elemental entendemos simplemente el movimiento interno del hombre de elevarse por encima de la situación concreta hasta la esfera de la estricta conceptualización, en la que los conceptos ya no son, como allí, instrumentos auxiliares para la comprensión de la realidad, sino que representan al ser liberado de todo condicionamiento, como objeto del pensamiento»¹⁷.

Pero el ser liberado de todo condicionamiento no es ya el ser real; el hombre liberado de todo condicionamiento, el Yo del pensamiento, no es la persona real. A este respecto Descartes —con el principio indubitable: *cogito ergo sum*— es un hito fundamental en el proceso de una filosofía que cree haber encontrado en ese Yo incondicionado el fundamento absoluto de la verdad. Con esa tendencia la persona ha sido arrancada de su existencia concreta y real para ser reducida a un Yo que piensa los objetos externos a él, generando una *visión* objetiva de la realidad. La filosofía, que desde los griegos se había constituido según el modelo de un *sujeto* que *ve* a un *objeto*, refuerza así su esquematismo sujeto-objeto: la realidad del mundo, la realidad del otro e incluso la realidad de Dios quedan reducidas a objetos del pensamiento.

La filosofía trascendental es la culminación de ese proceso. Ella era la filosofía que dominaba académicamente en el tiempo en que Buber se formó e inició su producción. En ella se afirma una subjetividad plena, independiente del objeto, convertida a sí misma en criterio de la verdad y del sentido, en criterio de la realidad. En la filosofía trascendental, en resumidas cuentas, el conocimiento es un acto que comienza y acaba en el sujeto.

Pero si esto es así, la filosofía trascendental tiene un problema que solucionar, el problema del otro: el otro es objeto de mi pensamiento, pero al mismo tiempo es también sujeto que piensa ¿Está constituido por mí en cuanto objeto de mis representaciones o debo concederle a él autonomía en cuanto sujeto? ¿Cómo establecer una comunicación verdadera entre él y yo; es decir, una comunicación que vaya más allá de su condición de mero objeto de mi pensamiento, puesto que él también es sujeto real y concreto? Estas preguntas llevan a otras: ¿qué significa verdaderamente el amor? ¿es solamente la vivencia de mi pensamiento de amor? En conclusión,

¹⁵ Testimonio tomado de H. L. Goldschmidt, *Abschied von Martin Buber*, Jacob Hegner, Köln/Olten, 1966, p. 27.

¹⁶ E. Lévinas, «El pensamiento de Martin Buber y el judaísmo contemporáneo», en *Fuera del sujeto*. Trad. de R. Ranz y C. Jarillot, Caparrós, Madrid, 1997, p. 20.

¹⁷ M. Buber, *Eclipse de Dios*. Trad. de L. M. Arroyo y J. M^a. Hernández, Sígueme, Salamanca, 2003, págs. 68s.

«siempre que se afronta el problema de la relación entre el yo y el tú bajo el supuesto crítico de una consideración previa de ambos como dos entes separados, el problema es insoluble, pues toda unión de esas sustancias resulta, en último extremo, imposible (...) En definitiva, pues, por haber reducido el ser a un conjunto de significaciones para mi conciencia, únicamente puede establecerse entre el yo y el otro el nexo del “conocimiento”; ello pone de manifiesto fundamentalmente los límites de la filosofía trascendental en relación al problema»¹⁸.

Buber pretende enfrentarse a esta insuficiencia de la filosofía al uso. Su crítica fundamental es que bajo esa consideración el otro es convertido en objeto de mi mirada. La mirada objetiva puede ser necesaria, pero es insuficiente, porque el otro es, antes que nada, presencia inmediata, por lo que en el momento en que lo convierto en objeto de mi pensamiento deja de estar presente inmediatamente ante mí; es decir, ya no es el otro con cuya presencia me encuentro, sino el otro pensado. A ese encuentro inmediato, presencial, irreductible a la relación sujeto-objeto, es a lo que Buber llama la relación Yo-Tú, el principio dialógico.

De forma resumida podemos decir que el punto de vista de Buber, frente a la tradición filosófica objetivista es éste: el sujeto de la filosofía moderna occidental, el Yo, es insuficiente para abordar los problemas del conocimiento y de la verdad y, por tanto, es insuficiente para abordar el verdadero conocimiento de la realidad. Para acceder a la realidad humana es necesario ir más allá de la relación sujeto-objeto y acceder al acontecimiento del encuentro y del diálogo entre el Yo y el Tú.

Queda una cuestión: ¿cuál es el origen de la relación? Para Buber ésta es una cuestión límite. La relación misma es una realidad original, no deducible. La relación está al principio de lo humano: «Al principio está la relación»¹⁹. Con esta simple frase de resonancias bíblicas afirma Buber el carácter originario de la relación en el ser humano. El hombre existe originariamente en situación de apertura al mundo, en relación con el mundo y los otros; el hombre no *establece* la relación, *es* esencial y originariamente apertura y relación. En palabras de Buber: «El ordenamiento de los fenómenos que conocemos y que llamamos mundo es la obra que han ido creando miles de generaciones humanas; pero ha nacido porque el ser múltiple, que no es obra nuestra, sale a nuestro encuentro, al encuentro de nosotros, que así mismo, junto con nuestra subjetividad, no somos obra nuestra. Y tampoco es obra nuestra el encuentro del que surge la totalidad de los fenómenos que organizamos como “mundo”. Todo este ser es dado, nosotros somos dados, nuestro encuentro con él es dado; por eso es dado el devenir de un mundo que acontece a través de nosotros. Este ser-donación del universo, que incluye nuestro ser y nuestras obras, es la realidad fundamental de la existencia, que nos es accesible a nosotros como seres vivos»²⁰.

Por tanto, la realidad de la relación es una realidad originaria, previa a todo razonamiento y a toda deducción; es una realidad que hay que *re-conocer* y no un argumento o prueba que haya que elaborar. Por eso su tematización, en cuanto tematización filosófica, es difícil; requiere de un pensamiento diferente y, en consecuencia, de un lenguaje diferente. Ello resulta inmediatamente evidente a quien se acerca a la lectura de los textos de Buber²¹, especialmente a su obra *Yo y Tú*, que comienza con una declaración que resume lo dicho aquí. Allí afirma Buber que, esencialmente hablando, el ser humano mantiene ante la realidad dos actitudes básicas, la actitud de relación intersubjetiva y la actitud de experiencia objetiva. A esas actitudes corresponden, en el plano del lenguaje, dos pares de palabras básicas u originarias: una palabra básica es el par Yo-Tú; la otra palabra básica es el par Yo-Ello. Puesto que el elemento común es el Yo, hay que decir que el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello. En esa diferencia radica precisamente la diferencia de actitudes ante la realidad. Y es que, según Buber, «las palabras básicas no expresan algo que estuviera fuera de ellas, sino que,

¹⁸ D. Sánchez Meca, *Martin Buber. Fundamento existencial*, Herder, Barcelona, 1984, págs. 64 y 65.

¹⁹ M. Buber, *Yo y Tú*. Trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1998, p. 23.

²⁰ M. Buber, *Eclipse de Dios*, op. cit., p. 95.

²¹ Por razones de espacio no podemos detenernos aquí a mostrar la influencia del *hasidismo* en el pensamiento y en el lenguaje de Buber. A este respecto, véase mi “Introducción” a *Eclipse de Dios*.

pronunciadas, fundan un modo de existencia. Las palabras básicas se pronuncian desde el ser». Con la palabra básica Yo-Ello el hombre se refiere a los objetos del mundo, pero «quien dice Tú no tiene algo por objeto» (...) «En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello. La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación»²².

La reivindicación de otro modo de ser, la reivindicación de la relación, es lo que los filósofos del diálogo buscaron a lo largo de toda su obra, sosteniendo su punto de vista, al mismo tiempo y todos ellos, con el testimonio de su propia vida. Ese pensamiento llevado a la vida es lo que constituye su gran aportación a la historia de la filosofía.

Luis Miguel Arroyo Arrayás
Dpto. de Didáctica de las Ciencias y Filosofía
Facultad de Ciencias de la Educación.
Universidad de Huelva
arroyo@uhu.es

²² M. Buber, *Yo y Tú*, op. cit., págs. 11-13.